

## 荻 生 徂 徠

—その文学者としての一面について—

梅 谷 文 夫

一

福輪道人作「郭中掃除」(安永六年)という洒落本がある。書名は、むろん、「郭註莊子」のもじりであろうが、それよりも、吉原の茶屋古文字(古文辞)屋に遊んだ祖礼(徂徠)が、「此郭の繁華になり昔の揚屋の廢たるをこし太夫格子の絶たるを取立る計策」を問われて吉原の経済を講じ、それを南角(南郭)が筆記するという趣向がおもしろい。もっとも、この趣向、おおよそは作者未詳の「聖遊廓」(宝暦七年)に負っており、できれば二番煎じだけのものではない。しかも、徂徠といえは、古文辞を唱え、経済を説き、門下に放蕩無頼の徒を集めたも

のと、当時、世俗一般は了解していたはずである。だから、せっかくの趣向も実につきすぎ、いわば常識的で、趣向のたてかたも、洒落というより揶揄であることが、さらに品を賤しくしていることは否めない。しかし、このことは、徂徠について書こうとしているわたしにとつては、むしろ好都合である。というのは、揶揄である故に、月次ではあるが、徂徠学の問題点を要領よく整理してくれているからである。

いったい、徂徠の古文辞の説とは、「但李于鱗先生の癖を僕まねたること」と「郭中掃除」にもあるごとく、明の李攀竜・王世貞らの所謂格調の説の顕著な影響のもとに唱えられたもので、要するに、漢以前の古文辞を以て

詩文を作し、議論を斥けて叙事に徹することであった。もっとも、そうはいっても、徂徠の学説・思想は「護園隨筆」(正徳四年)をさかいとして大きく転回したので、古文辞の説も、それにともない、若干の変化を来している。それに、徂徠じしんもいうように、李・王二家は、生涯その力を詩文に用いて経術に及ぶことはなかったのであるが、徂徠は、李・王の学を藉りはしたが、それをさらに発展させて経術に応用し、ついにその久しく奉じて来た宋学を克服し、独自の古学をうちたてたことも忘れるわけにはいかないであろう。徂徠は、もともと、わが国の学者が、返点・送仮名を附した、いわば翻訳をテキストとして中国の典籍を学んでいる状態にあきたらず、正徳元年十月には、岡嶋冠山を迎えて、訳社と称する中国語講習会をさえ結んで、門下の諸生に唐音を学ぶことを奨め、ついには、「吾党ノ学者ハ、睡中語ト雖モ、亦顛倒セズ。」と豪語するまでになっている。それも、程順則の「六論衍義」が島津吉貴より幕府に献上され、その訓点を大学守林鳳岡に命ぜられたが満足すべきものが得られず、また、和訳を木下菊潭・室鳩巢にも下命あったが、中国の俗語をよく解するものに行なわせるにしか

いとして、結局、徂徠に廻ってきたという事実があつてみれば、徂徠が何といおうと、他の学者たちは黙せざるをえなかったことであろう。唐話研究が学者の間に流行したのは、徂徠の影響とのみ断ずるわけにはいかないが、いくらかの役割をはたしたことは否定できまい。徂徠の著「訳文筌蹄」(正徳五年)をもじった洒落本「雜文穿袋」(安永八年)が朱楽館主人によって作られ、明・清の小説中にあられる俗語の語彙を列挙して、これを売物としたのも、そうした時好にかなった試みであったわけだ。いや、そんなことは、ここではどうでもよい。ともかく、徂徠は、唐話の研究を進めれば進めるほど、和訓による中国典籍の理解がその正しい把握を妨げていることを痛感しないわけにはいかなかった。「和訓ヲ以テ書ヲ読ム。唯其ノ意ヲ得テ。其ノ語ヲ得ズ。」という意味のことを、くりかえし、徂徠が人に語っているのも、そのころのことと思われる。また、その門下の諸生の為に学問の法を定めて、まず、まさきに崎陽の学(唐話)をならわせることとし、その間は、教えるに中国の俗語を以てし、読誦は華音を用い、翻訳はわが俚語を駆使して行ない、絶対に和訓廻環の説法をさせず、ひたすら唐

話に習熟させ、その後、漸々に經子史集四部の書を与えて読ませることを試みたりもした。<sup>(7)</sup> 訳社の一員であった安藤東野・太宰春台をはじめとして、護門の諸生が、多かれ少なかれ、唐話の素養を有したのは当然のことであろう。

しかも、徂徠は、そんな時期に、偶然であつたらうが、李・王の書を手にする機会をもつたのである。湯浅常山の伝える、「徂徠ハ庫一ツニ書物ノ扨アリタルヲ、金六十兩ニテカハレタリ。其中種々ノ書物アリテ、四部稿、于鱗集、名山藏、龜洞稿、天目集、李本寧集ナド、明ノ書夥シクアリシト也。家財ヲ売払ヒテカハレシトナリ。」<sup>(8)</sup> という軼事がそれであればはなはだおもしろいが、確証はない。徂徠じしんは、李・王との出遭いを、「中年李于鱗王元美ノ集ヲ得テ以テ之ヲ読ム。率ネ古語多シ。得テ之ヲ読ムベカラズ。是ニ於テ発憤シ以テ古書ヲ読ム。其ノ誓テ目東漢以下ニ涉ラザルコト。亦于鱗氏ノ教ノ如クスルコト。蓋シ年有リ。六経ヨリ始テ。西漢ニ終リ。終テ復始メ。循環端無シ。久シテ之ニ熟スレバ。管ニ其ノ口ヨリ出スガ若クナルノミナラズ。其ノ文意互ニ発テ。復注解ヲ須ヒズ。然ル後ハ二家ノ集。甘キコト蔗ヲ

噉フガ如シ。是ニ於テ首ヲ回テ以テ後儒ノ解ヲ觀レバ。純繆悉ク見ユ。」と語っている。徂徠にとって、この出遭いが重大な意義を有していたことは、彼じしん、「天ノ籠靈」<sup>(9)</sup> であったといっていることでも明らかだ。なぜなら、これを機会に、徂徠は、そのかねて崇奉してきた宋儒の伝注が、經書の字句を己れの学説に都合のよいよう、枉げて解釈していることに気づき、今言を以て古言を視る宋学を廢し、これを六經の事と辞とに求めて、新たに、所謂古学を樹立することになったからである。もちろん、徂徠がそこへ到達するまでには、なお曲折があつた。なかでも、京都堀川に教授した伊藤仁斎は、「郭中掃除」にも祖礼を指して、「堀川先生のかたハあれども青きハ藍より出で藍よりも又青しどふでも此お江戸での親玉外に相手がござりませぬ」とあるように、徂徠が宋学を廢して古学にむかう決定的なきっかけを、彼に与えたのであつた。その経緯とはこうである。徂徠の同僚に仁斎門の辺子固なるものがいて、徂徠の見解が仁斎の説く所とよく似ているという。しかし、よく質してみると、必しも徂徠に得心のいくものではない。そこで、子固を介して仁斎に手紙を送り、意見の交換をもとめた。

ところが、謙虚無我と聞いていた仁斎なのに、一年に垂んとして、なお、返事をよこさない。そして仁斎は死んだ。しかも、その徒は、仁斎の遺稿を出版するに、徠徠の書を以て巻尾に附すという非礼をさえ犯したのである。ここに至って、徠徠はいよいよ仁斎の学を疑い、

「語孟字義」(宝永二年)「童子問」(宝永四年)等、仁斎の著を閲読してみると、要するにその学は、門戸を立てるための売名のわざでしかないのであって、子固は、まんと仁斎に誑(13)されているのである。徠徠のいい分はほぼこんなところであるが、堀川派の連中のしうちがよほど腹にすえかねたと見えて、くりかえし、これを周圍に訴(14)えている。こうして徠徠は、しばらくは、やっきとなつて仁斎の学説の非を暴くことに熱中した。後に、徠徠は、そのころのいわば記念ともいふべき「護園隨筆」を回想して、「其ノ時旧習未ダ祛ラズ。見識未ダ定ラズ。客氣未ダ消エズ。今ヨリ之ヲ觀レバ。懊惱殊ニ甚シ。」(15)といっている。旧習とは、この時まだ宋学を克服していなかったことを指しているのだ。そして、その所謂古学を成しとげた徠徠は、「陽明仁斎ノ如キハ。亦宋儒ヲ排スル者ナリ。然ドモ唯其ノ心ヲ以テ之ヲ言ヒ。諸ヲ辞ト

事トニ求ムルコトヲ知ラズ。亦宋人ノ類タルノミ。」(16)と、高らかにいいはなつたのである。

## 二

では、徠徠学のいわば出発点となつた古文辞の説とは、いかなる内容のものであろうか。徠徠は、それを、「華和ヲ合セテ之ヲ一ニスル。是レ吾ガ訳学ナリ。古今ヲ合セテ之ヲ一ニスル。是レ吾ガ古文辞学ナリ。」(17)と定義したこともあつた。その意はこうである。(18)およそ、古書の語は、皆、簡短であり、文雅であるが、後世の文辞は、皆、冗長であり、卑俗である。簡短であるとは、多少の言語・助辞を加えることによつて、はじめ、その意義が通ずるといふことであり、冗長であるとは、逆に、若干の言語・助辞を省くことによつて、古辞に近づくといふことである。つまり、古書の辞には含蓄があり、余韻があるが、後世の文辞は義趣が露わで、深い味わいに欠けるといふわけだ。いいかえれば、後世の文章は、ただ、一筋に論理を辿つてゆけばよいが、古文辞は、恣意によつてじだらくに読むなら、何とでも解釈のつくものであり、言外に隠れた意味を探りあてて、条理正しくこ

れを読みとるには、高度に精確な読書力が要求されるのである。したがって、古文辞を学んで読書力を養っておけば、後世の文章は、容易に、読破できる。といった、文章の方法としては、古来、達意を主とするものと、修辞を重んずるものとの二派があって、抗争してきたが、達意・修辞は実は相表裏するものであって、修辞を無視して達意ができるはずはない。だから、漢以前は、たとえば、「孟子」・「荀子」・「老子」・「列子」・「韓非子」・「賈誼」・「司馬遷」・「班固」らは、達意を主とするが修辞を軽んぜず、また、「春秋左氏伝」・「国語」・「莊子」・「離騷」・「司馬相如」・「楊雄」らは、修辞を主とするが達意を忘れたことはない。しかし、それが、後漢時代をむかえると、大勢は修辞に偏して晦渋な文章がはびこり、達意派は寥々たるものとなってしまふ。六朝以後は、修辞派はいよいよ浮靡になり、唐に至って極まったので、韓退之・柳宋元が出でて達意を唱え、宇宙を一新した。しかし、韓・柳は法を前漢以前に求めたので、よく修辞派の末期的な症状を正し得たが、これに続く、歐陽修・蘇東坡以下の作者は、法を韓・柳に求めたので、再び末期的症状を呈するに至った。その流弊は、語録の語を剽竊して古文と思

い、議論に勝るも叙事に劣った点にある。なぜなら、文章の大業は史にしくはないのであって、六経が叙事であることはもちろん、文の最たるものといわれる左・騷・班・馬もまた、決して議論の文ではないことを想起すべきである。そこで李・王二家が起って修辞を唱え、古文辞を以て法としたのであるが、これこそ、一大快事と評すべきであろう。「護園隨筆」のころの徂徠の文章観は、ほぼ、こんなぐあいであったと考えてよい。その特色は、李・王をとくに重んじたとはいえ、これに韓・柳を加えた四大家を作文の範として、<sup>19)</sup>「四家範」(宝曆十一年)を撰んだ意図も、また、同じであった。

しかしながら、韓・柳の所謂古文に対する評価は、やがて大きく転回する。のちになって、徂徠は、それを、「韓欧亦自ラ古文ヲ称ス。其ノ之ヲ今文ト謂フハ。我ヨリ之ヲ言フナリ。」と、誇らしげに語っているが、あたかもそれは、徂徠の古文辞の説が、仁齋学批判の過程において、徐々に古学に変貌していったことと、軌を一にしていたのであった。「護園隨筆」をみると、徂徠は、仁齋が、ことに甚しく理を悪むと称しながら、その著「語孟字義」「童子問」「大学弁」などが勃率たる理窟で

埋められていることをあげ、その硬語強弁も、要するに、先儒を排撃することによって、自己の門戸を立てようとしたものでしかない(22)と極めつけている。あるいはまた、仁斎の文章は議論であり、詩は宋詩をあがめた五山の詩僧の余習を脱せぬもので、要するに、仁斎の頭は理窟に よって埋められている(23)、とも評している。つまり、徂徠は、宋学になお拠りながらも、仁斎に触発されてかちえた「理」の排斥という論理を武器に、古学の思想に近づいていったのである。ところで、その所謂理、ないしは理窟とは、時とともに多少は変化をしたが、要するに、「世儒理ニ酔テ。道德仁義。天人人欲。口ヲ衝テ以テ発ス。不佞之ヲ聞ク毎ニ、便チ嘔噦ヲ生ズ。」という徂徠のことばで明らかのように、道学先生のそれを指しているのだ。というのは、徂徠の考えでは、学者は、経書の信頼すべきテキストと、それから実証的に帰納される唐虞三代の帝王の礼楽(社会秩序を維持するに不可欠の法律・制度ないしは良風・美俗)とを、私意をまじえず後世に伝えるのが務め(25)であり、礼楽の制作は、聖人によってはじめて可能なのである(26)。ところが、世の道学先生なるものは身を聖人に擬し、礼楽を措いて、仁義道德を講説する

故に、徂徠よりすれば、学者にあるまじき倨傲な態度と見られるわけである(27)。しかし、世間はこれを誤解し、ことにその門下に、平野金華をはじめ、放埒無慙の徒を集めたので、他学派の批難はここに集中し、「郭中掃除」でも、祖礼に、「来たかかったけれどもつれの親父ハ道学先生とてふきみそなめたやうなやつ此やうなものと同道しやうよりむしろ曲芸のやつと同道せんがまし」と嘯かせたり、護門でただひとり、道德修養を重んじて、徂徠に批判的であった太宰春台に擬した春会を、「例のへんくつ者」と南角(南郭)にいわせて揶揄するありさまであった。しかしながら、「人も活物に候を、細などにて縛りかちげたるごとく見候は、誠に無用の学問(28)である」と考えた徂徠は、いまや完全に宋学の呪縛を脱して、「風雅文才のびやかなる事(29)」に、偽りのない人間性をもとめ、ここではじめて、文学が文学として存在することの意義と価値とを発見する。すなわち、徂徠は、詩文章の学は無益かという問に答えて、五経の中に「詩経」という詩集が含まれているが、これは、わが国の歌集と同じようなものであって、別に、心身を修める為の道理や、天下国家を治める術などを説いたものでもなく、古の人が、憂

きにつけ、嬉しきにつけ、感じたことを表現したまでのことであつて、人情によく叶い、表現が美しく、また、その時代の風俗のよく描写されているものを、聖人が字句を刪潤して撰んだものである、と論じている。<sup>(30)</sup> すなわち、「詩ハ情語ナリ。喜怒哀樂中ニ鬱シテ外ニ発ス。百千ノ語ヲ累ヌト雖モ。其氣平ラカナルコト能ハズ。是ニ於テ已ムコトヲ得ズシテ之ヲ咨嗟シ。之ヲ咏嘆シ。口ニ歌ヒ。手ニ舞ヒ。片言隻語。其氣乃チ洩ル。吾情以テ暢ブベシ。故ニ詩ノ至長ナル者ハ。纔ニ文ノ至短ナル者ト相抵ル。而シテ二者古今ノ間ニ並ビ行ヒ。優劣有ルナシ。」<sup>(31)</sup> というわけだ。敷衍していえば、徂徠のいう文学(詩と文章)は、儒者の末技でもなければ、道德の下位にあるものでもない。宋学の徒が、文学の本質を無視して、詩三百篇に、道学的教訓を読みとろうとしたり、文学として評価するまえに、その道德性を問題にするような態度は、極力、これを排斥する。つまり、文学とは、人間性(人情)に根ざした美的表現(修辭)であつて、人がこれに感動するのは、いわば、そこに自己の人生と交又する人間性の真実を読みとるからなのである。この説は、すでに述べた、人間は生きものであるという認識

と、そこから導き出されて徂徠学の顕著な特徴の一になつた道学否定の主張とを噛みあわせて、その意義を考えてみると、わが近世文学史においては、大いに注目されねばならない見解であることは明らかであろう。そして、徂徠の門下に、詩は海内に比類なしと評判された服部南郭のごとき、はじめより、経術を措て、詩と文章とで不朽の名を成そうと志したものが集つた<sup>(32)</sup>ことも、また、当然であつたのだ。

もつとも、そうはいつても、徂徠の文学観には、なお、不満な点が見られないわけではない。瑕瑾に類することはいさばらく措くとしても、詩文を説くに、しばしば、經學に至る一階程としての効用を以てしたことは、問題にしないわけにはいかないであらう。たとえば、日本の学者は詩文を学ばなければならないとして、「聖人と申候も唐人經書と申候も唐人言葉にて候故、文字をよく會得不<sub>レ</sub>仕候ては聖人の道は難<sub>レ</sub>得候。文字を會得仕候事は、古の人の書を作り候ときの心持に成不<sub>レ</sub>申候得ば濟不<sub>レ</sub>申儀故。詩文章を作り不<sub>レ</sub>申候得ば會得難<sub>レ</sub>成事多御座候。經書計學候人は中々文字のこなれ無<sub>ニ</sub>御座<sub>一</sub>候故、道理あらくこはくるしく御座候事にて候。依<sub>レ</sub>是日本の學者に

は詩文章殊に肝要なる事にて御座候。」<sup>(33)</sup>といっているのがそれである。もちろん、これは、詩の本質とは関りのない、副次的な効用を説いたつもりなのであろうが、それにしても、学問と文学とのけじめが明瞭でないのは、徂徠の文学に対する自覚が、まだ脆弱であったことを示している。

三

いうまでもなく、徂徠は、礼楽の制作者たる唐虞三代の帝王を聖人と称したのであるが、さて、その礼楽は、人情にもとづいて制作されたものである故に、「心法理窟の沙汰は曾て無<sup>(36)</sup>之」、風雅文采ののびやかなものであった、と説いている。学問と文学とのけじめが明瞭を欠く所以のものは、あるいは、この辺の論理に由来しているのかもしれない。また、いっぽう礼楽は、国天下を治める道でもあるわけで、これを明らかにすることを目的とした徂徠学は、当然のこととして、政治的支配者層に属するもののみが学ぶべき学問でもあったわけだ。しかも、学問は政治的支配者層のものと規定した背後に、「民は愚かなる物にて候」<sup>(38)</sup>という牢固とした認識があっ

て、これを支えていた。徂徠の考えるところはこうである。「世界の惣体」は、古の聖人によって、士農工商の四民に分けられ、とりわけ、士は、農工商三民を治めて乱れぬようにすることをその職分とする。<sup>(39)</sup>わが国の場合、士にあたるものは武士階級であるが、それも、所謂文官・武官に分けて考えるなら、物頭・侍大将の類は武官であり、武技・兵法に長じた人がこれに任ずるが、いっぽう、家老・奉行などは文官であって、学問がなくては勤まるものではなく、要するに、狭義の士大夫(官僚)ということができる。その他の平士の類は、所謂軍卒であって、むろん、士大夫ではない。少しばかりの学問をした平士の類が、自分は士大夫だと思つて、そのように振舞うものが多いが、それは誤りである。<sup>(40)</sup>なぜなら、学問は、要するに、国家を治めるための術であるのだから、主君を輔佐して、これを天下に施すべき位にあるもの、ないしは、その候補者たるものが学んで、はじめて有用なのである。それに、人の分限というものは一定していてこそ、人心は定り、落着くものである。そこが封建の世のよいところで、士民より起つて宰相の位をも得ることができるといふのでは、立身を願う心が盛んとなり、

世の中は落着かなくなるであろう。<sup>(註)</sup> 徂徠は、人間というものを、こう考えていた。

だから、徂徠の文学観が、すでに述べたように、人間の解放をめざした、西鶴ら元禄文学の精神にもつながり得る一面を有しながら、人間に対するかかる偏見を軸としていたがために、その極端な尚古思想と相俟って、実際に作品として結晶したものは、生きものであるはずの人間には背をむけた、花鳥の諷詠でしかなかったのだ。それも、自然という超越的な力の所有者に自己を対置することによって、その文学に、人間の本質に迫る厳しさを加えようとする体のものであるならば、これはまさに、新紀元を劃するものとなったことであろう。だが、現実にもそこにあるものは、月次な意味での風流・好事であり、あるいは、文雅の応酬であるというのであっては、また、何をかいおう。修辞のための修辞のむなしさは、あらためていうまでもない。しかもなお、徂徠は、その文学が、農工商三民を治める士大夫の風雅文采なるのびやかな情を古文辞に託して表現したものであるが故に、文であり、雅であり、かつまた、聖人の道にもかない、礼楽廢れて混濁した時代の愚かなる人間の俗

事・俗情を写したものは、本質的に異なるものだと考えていた。つまり、その文学は、あくまでも士大夫階級のものであって、決して人間一般のものではなかったのである。そして、かかる傾向は、南郭をはじめ、護門の文人たちによって忠実に継承され、この派の一大特徴を成すに至った。「スベテ詩文ハ君子ノ詞ニテ候ヘバ、必シモ匹夫匹婦ニヨク通ズルタメノ物ニテハ無之候<sup>(註)</sup>」という南郭のことばは、そうした意識のひとつの表れであったのだ。

以下はまだ、臆測の域を出ないが、わたしは、戯作ということば、ないしは意識が、その発生の当初においては、必ずしも、漠然と、伝統的な文学である和歌・漢詩文一般に対して、新興の勢力を形成しつつあった已れらの俗文学を自称したのではなく、上記のごとき士大夫意識を振り廻して、文壇をわがもの顔に濶歩していた護門派の文学を、とくに強く意識し、かれらがすっかり忘却していた生きものとしての人間を描くことに、その文字を使用したのではなかったか、そう考えてみたくなるのである。

(1) 「答稻子善」(「徂徠集」卷二七)に「李王二公没世用

其力於文章之業。而不遑及經術。然不倭藉其學。以得窺經術之一斑焉。」とある。

- (2) 「訳文筌蹄題言十則」(「徂徠集」卷一九)に、「此方学者。以方言説書。号曰和訓。取諸訓詁之義。其実訳也。而人不知其為訳矣。古人曰。読書千遍其義自見。予幼時。切怪古人方其義未見時。如何能説。殊不知中華読書。徒頭直下。一如此方人念仏経陀羅尼。故雖未解其義。亦能説之耳。若此方説法。順逆廻環。必移中華文字。以就方言者。一説便解。不解不可説。信乎和訓之名為当。而学者宜或易於為力也。但此方自有此方言語。中華自有中華言語。体質木殊。由何齎合。是以和訓廻環之説。雖若可通。実為牽強。」とある。徂徠がはじめて唐話を学んだのは、長崎の通事の子で、中国人の落し胤ともいわれる鞍岡蘇山で、元禄一年、一九歳の蘇山が徂徠の門に遊び、のち徂徠のすすめで柳沢家に仕えたのがきっかけであった。岡嶋冠山・中野搗謙・深見玄岱らと交りをつ結んだのはその後である。
- (3) 「与江若水」第五(「徂徠集」卷二六)。原漢文。
- (4) 石崎又造氏「近世日本に於ける支那俗語文学史」一三四頁以下。

(5) もっとも、「明律国字解」を著した徂徠が、「大氏明律之難解者。不過此方学者不諳俗語。」「与香国禪師」第一五。「徂徠集」卷二九)というのはいさかたないとしても、「崎陽訳士。如焉之輩。尚能不通曉者。以其為衙門中語也。」(同上)とい、「不倭嘗説明律。頗費工夫。後來広搜群書得通曉明代官府中事体。而後回頭以看。則律令之書

明如指掌。是国字解之所以作也。」(同上)というのが、鳩巢が暴露したごとく、その伝を冠山に受けたとすれば、ちよつと、ほらが過ぎるようだ。(石崎氏前掲書五三頁。)

- (6) 「答崎陽田辺生」(「徂徠集」卷二五)。ほかに、たとえば、「与江若水」第八(「徂徠集」卷二六)。原漢文。
- (7) 「訳文筌蹄題言十則」。原漢文。
- (8) 「文会雜記」卷一。
- (9) 「復安澹泊」第三(「徂徠集」卷二八)。原漢文。
- (10) 「弁道」。「与富春山人」第七(「徂徠集」卷二二)。「答屈景山」第一(「徂徠集」卷二七)。原漢文。また、「与富春山人」第七には、「以東夷之人。而得聖人之道於遺經者。亦李王二先生之賜也。」の文字も見える。
- (11) 「答屈景山」第一に、「伝注之作。中略以理求諸心。而不求諸事与辞。故其紕謬。不可勝道。中略皆枉辞以従己之見焉。」とある。
- (12) 「答屈景山」第二に、「不知經者古也。伝注者今也。以伝注解經者。以今視古者也。非通古者也。」とあり、「復安澹泊」第三に、「古辞之不伝於世者久矣。皆以今言視古言。且不識古文体勢。是以穿鑿甚多。」とあり、「与富春山人」第七にも、「近求閒居無事。輒取六經以読之。稍稍知古言不与今言同也。迺徧采秦漢以上古言以求之。而後悟宋儒之妄焉。宋儒皆以今言視古言。」とあり、「弁道」また、「後世人不識古文辞。故以今言視古言。聖人之道不明。」という。
- (13) 「護國隨筆」卷二。原漢文。
- (14) たとえば「復芳幼仙」(「徂徠集」卷二六)に、「憶不

依嘗修書伊仁齋。而仁齋不報。予至于今薄其為人矣。」とある。

(15) 「復安澹泊」第三。また、「答島謙叔」(「徂徠集」卷二五)にも、「不佞一時愚伊氏務張皇門庭所著。当其時。実未聞道。以今觀之。華弁傷德。黻識害道。深可惶慙。」といひ、「答屈景山」第一にも、「其時識見未定。争心未消。」といつてゐる。

(16) 「答屈景山」第一。

(17) 「訳文筌蹄題言十則」。

(18) 以下、「訳文筌蹄題言十則」によって述べたが、達意・修辭の部分は、さらに、「濶園隨筆」卷四を参照した。

(19) 「四家舊例六則」(「徂徠集」卷一九)に、「六朝之靡。韓柳以理勝之。別開門戶。宋元之弊。李王以辭勝之。復古之業始備。雖復歷千載。唯此四家為作文之規矩準繩也。」とある。また、「答屈景山」第一にも、「夫後世文章之士。能卓然法古者。唯韓柳李王四公。故不佞嘗作為四大家。尙以誨門人。」とある。

(20) 「答屈景山」第一。また、「与竹春庵」第一(「徂徠集」卷二七)には、「韓柳八家之文。世所欣慕。然其文有篇無句。理勝而辭病。長議論。而短叙事。何況風雅乎。是文之偏者已。」ともいつてゐる。

(21) 「濶園隨筆」卷三に、「仁齋惡理字殊甚。然今觀其語孟字義童子問大學弁等書。豈不勃率理窟乎。」とある。

(22) 「濶園隨筆」卷二に、「觀於仁齋說。其佳者。皆先儒說。勦以為己有。不者。多其意見所牽。硬語強弁。一以排擊先

儒。立己門戶為事。」とある。

(23) 「濶園隨筆」卷四に、「仁齋惡理殊甚。而其文皆議論。其詩皆頭巾氣習。要未免理頭理窟耳。」とある。

(24) 「与平子彬」第三(「徂徠集」卷二二)。原漢文。

(25) 「答屈景山」第一に、「聖人之心。不可得而測矣。唯聖識聖。宋儒之所為。豈不倨乎。不佞則不敢。夫道則高矣美矣。謫劣之資。不可企及。故卑卑焉求事與辭。其心謂儒者之業。唯守古聖人之書。以詔後世。其斯可也。」とある。また、「復安澹泊」第三にも、「聖人之心。唯聖人而後知之。亦非今人所能知也。故其可得而推者事與辭耳。事與辭雖卑卑焉。儒者之業。唯守章句。伝諸後世。陳力就列。唯是其分。若其道。則以竣後聖人。是不佞之志也。」とある。

(26) 「弁名」卷上に、「夫道也者自古聖人之時。既已有所由焉。至於堯舜而後道立焉。歷殷周而後益備焉。是更數千歲數十聖人。尽其心力智巧以成之。豈一聖人一生之力所能為哉。」とある。

(27) 「与竹春庵」第二(「徂徠集」卷二七)に、「蓋程朱之後。無聖人也。徇世尊信之。則流俗之見已。必以己心定之乎。乃身勉聖人者也。中略不佞所不敢。」とある。

(28) 「徂徠先生答問書」卷上。

(29) 「徂徠先生答問書」卷下。

(30) 「徂徠先生答問書」卷中。なお、これに続けて詩の効用を論じ、「是を學び候とて道理の便には成不申候得共、言葉を巧みにして人情をよくのべ候故、其力にて自然と心こなれ、道理もねれ、又道理の上ばかりにては見えがたき

世の風儀国の風儀も心に移り、わが心をのづからに人情に行きわたり、高き位より賤き人の事をもしり、男が女の心ゆきをもしり、又かしこきが愚なる人の心あわはひをもしらるる益御座候。」といっているが、これは、詩を読むことによって、所謂情操が豊かになることを指摘している。解釈すべきで、朱子学者などに見られる功利的文学観とは、一応区別しておかねばならない。

- (31) 「答崎陽田辺生」。
- (32) 「文会雜記」卷一下。
- (33) 「徂徠先生答問書」卷中。
- (34) 「弁名」卷上に、「聖者作者之称。」とある。なお、註二六を参照されたい。
- (35) 「復安澹泊」第六に、「聖人之制礼。本於人情矣。」と

ある。

- (36) 「徂徠先生答問書」卷下。
  - (37) 「弁名」卷下に、「学者。謂学先王之道也。先王之道。在詩書礼楽。故学之方。亦詩書礼楽而已矣。」とある。
  - (38) 「徂徠先生答問書」卷中。
  - (39) 「徂徠先生答問書」卷上。
  - (40) 「徂徠先生答問書」卷下。
  - (41) 「徂徠先生答問書」卷上。
  - (42) 「南郭先生燈下書」。
- 付記 なお、拙稿「士大夫の文学」(「国語と国文学」昭和三九年四月号)は本稿と表裏をなすもの故、御参照下されば幸いである。

(一橋大学講師)